

Paradoxos e soluções da liberdade em Arthur Schopenhauer

por *Dimitër Angelov* *

O objectivo central desta dissertação é interpretar e mostrar os grandes “paradoxos” da liberdade moral que encontramos não só no escrito concursante de Schopenhauer *Sobre a liberdade da vontade* mas também na sua obra inteira. Não por ambição mas por ser indispensável, procurarei seguir os inesperados caminhos e viragens do seu “pensamento único” e com ele os caprichosos e enigmáticos movimentos da vontade – a única realidade verdadeira e o único princípio primordial e metafísico num mundo onde tudo o mais é apenas fenómeno, i.e. não mais que representação, e “sentir” as coisas e a nossa própria existência também suspensa “num único frágil fio” desdobrado em consciência e autoconsciência. Tentarei analisar os pontos essenciais para esta tese através da crítica radical da crítica kantiana, da estratégica conservação da “coisa em si” e da alteração dos “limites do mundo” ou da cognição que essa crítica implica.

Entendo por “paradoxos” as contradições aparentes na doutrina da vontade cujas soluções se mantêm por vezes pouco claras ou padecem de múltiplas incompatibilidades. Schopenhauer não nos apresenta nenhuma definição do paradoxo e parece, de uma forma geral, indiferente a ele.¹ Usa este termo na sua acepção etimológica tradicional de “contrário à opinião comum”. Consciente da originalidade da sua doutrina e ferozmente empenhado no “desmascaramento” do seu rival principal Hegel, tinha que submeter a uma crítica radical toda a filosofia kantiana.² Ora, tal tentativa seria necessariamente “paradoxal” perante o bom senso e o conservadorismo dos contemporâneos, e principalmente na Alemanha. O “erro principal” de Kant foi não ter enunciado e reconhecido o princípio de que “não há objecto sem sujeito” estabelecido por Berkeley e seria chocante mesmo para o mundo académico (como foi o caso da Academia...) transformar os méritos do “grande Kant” em erros crassos. Kant, tomando em consideração o princípio berkeleyano, poderia ter compreendido facilmente que cada

* Mestre em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa – Lisboa.

¹ O moralista francês Luc de Clapier, marquês de Vauvenargues (1715- 1747) publicou pela primeira vez as suas Reflexões e máximas em 1746 sob o título *Paradoxes, mœurs de Réflexions et de Maximes*, talvez por não querer fazer-se passar por homem de letras e para não escandalizar os seus familiares. Fosse como fosse, tal como Schopenhauer, sabia que ia chocar repetidamente a sensibilidade e o bom senso dos contemporâneos, consciente de que «não há princípio sem contradição». Cf. *Réflexions, sentences et maximes morales de La Rochefoucauld / Oeuvres choisies de Vauvenargues avec les notes de Voltaire, Morrelet, Suard, Fortia, etc., précédées d'une notice sur la vie et les ouvrages de Vauvenargues par Suard*, p. 170, Librairie Garnier Frères, Paris, s/d, 429 pp. (pp. 143 - 423).

² Bryan Magee «anula» esta originalidade com uma afirmação extrema e «paradoxal»: Schopenhauer considerava que a sua obra corrigia e completava a obra de Kant de modo que, bem visto, não existe uma filosofia kantiana e uma filosofia schopenhaueriana mas uma única filosofia kantiano-schopenhaueriana que, «segundo ele, nos aproxima o mais possível da verdade acerca da natureza última das coisas». (Cf. Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, 1997, revised and enlarged edition, Clarendon Press, Oxford, p. 442).

objecto é uma representação, que fora dele nada há; não teria reconhecido a coisa em si como apenas objecto possível, mas como algo completamente diferente do objecto. Depois, teria compreendido que cada objecto ou é objecto [Gegenstand] da intuição ou do pensamento, sendo o último apenas conceito. Em vez disso refere sempre um objecto da experiência que é pensado e é diferente tanto do concreto abstracto como da representação intuitiva [anschauliche Vorstellung]. Em toda a sua lógica transcendental encontra-se na maior contradição consigo próprio porquanto nunca separa conceito de intuição nem os considera separadamente; refere repetidamente algo que devia ser ambas as coisas ao mesmo tempo, o “objecto de conhecimento” que é uma “não-coisa” [Unding]. Aliás, quem está claro consigo próprio e tem nítida consciência daquilo que pensa nunca teria escrito de forma tão obscura nem utilizaria conceitos confusos ou pesados e complicadas expressões compostas de palavras estrangeiras.³

Para quem o inesperado é sinónimo de paradoxo e do falso (os intelectuais e os eruditos) não se esperam dúvidas e “mistérios” mas sim certezas. E cada página de Schopenhauer podia ofender o bom senso e os hábitos do pensamento “normativo”. “Porque também independentemente da vastidão e da tensão que se exige do leitor: quem dos cultos/eruditos deste tempo, cujos conhecimentos se tenham aproximado desse perfeito ponto, onde paradoxal e falso são uma e a mesma coisa, poderia suportar encontrar, quase em todas as páginas, pensamentos que contradizem directamente ao que tenha reconhecido para sempre como verdadeiro e comprovado?”⁴

Encontramos no prefácio da primeira edição de *O mundo como vontade e representação* a previsão do triste destino da mais extensa forma do “pensamento único”; atribuindo-lhe ironicamente funções decorativas ou menos dignas na biblioteca de eventuais leitores, o autor sugere ardentemente o que lhe parece o melhor: uma recensão – um possível prenúncio da efémera festa entre dois longos períodos de silêncio. “E assim, depois de me ter permitido a brincadeira, para a qual na nossa vida ambígua seja pouco provável que se arranque uma página, eu remeto este livro com toda a seriedade para o mundo com a esperança que ele mais cedo ou mais tarde chegará às mãos daqueles a quem unicamente se destina; obedeço tranquilamente ao facto de que o livro terá plenamente essa mesma sorte que, em cada conhecimento, especialmente no mais importante, sempre coube ao destino da verdade: é-lhe predestinado apenas um breve festejo da vitória entre dois longos espaços de tempo, ao longo dos quais é julgado como paradoxo e é declarado como trivial. E o primeiro torna-se também destino daquilo que o tenha anunciado. Mas a vida é breve e a influência da verdade estende-se para longe e vive longamente: que seja dita a verdade.”⁵

³ Cf. N, Band 2, Gegen Kant, pp. 399 - 400.

⁴ “Denn auch abgesehn von den Weitläufigkeiten und der Anstrengung, die es dem Leser zumutet: welcher Gebildete dieser Zeit, deren Wissen dem herrlichen Punkte nachgekommen ist, wo paradox und falsch ganz einerlei sind, könnte es ertragen, fast auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die dem, was er doch selbst ein für allemal als wahr und ausgemacht festgesetzt hat, geradezu widersprechen?” W1, pp.12-13.

⁵ “Und so, nachdem ich mir den Scherz eralubt, welchem eine Stelle zu gönnen in diesem durchweg zweideutigem Leben kaum irgend Blatt zu ernsthaft sein kann, gebe ich mit innigem Ernst das Buch hin, in der Zuversicht, daß es früh oder spät diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet sein kann, und übrigens gelassen darin

Na verdade, o que poderia parecer paradoxal na crítica da crítica kantiana tem a sua origem na “noção obscura e paradoxal” – a coisa em si que Schopenhauer, apesar de tudo, decide preservar com uso paralelo ao da vontade. “Primeiro que tudo, ainda a seguinte observação muito essencial. Espero ter conseguido, no livro precedente destacar a convicção de que, na filosofia de Kant, uma noção chamada a coisa em si, noção obscura e paradoxal, considerada, sobretudo por causa da maneira como Kant a introduziu (isto é, concluindo do efeito para a causa), como o ponto difícil, o lado fraco da sua filosofia: ora esta coisa em si, desde o momento em que lá se chega pelo caminho completamente diferente que tomámos, que não é outra coisa senão a vontade tomada na esfera alargada e precisa, em que, pelo método indicado, nós circunscrevemos esse conceito.”⁶

Rejeitando a possibilidade de a moral se fundamentar em prescrições da razão “(...) não posso prescrever à vontade, eternamente livre, nenhum dever, nenhuma lei; (...)”, Schopenhauer não encontra melhor expressão, entrando em contradição acidental consigo próprio, do que a fórmula do Veda: “Tu és isto”: “Aquele que pode dizê-la a si mesmo, com um conhecimento claro daquilo que diz, e uma firme convicção, em face de cada ser com que se relaciona, esse está seguro de possuir toda a virtude, toda a nobreza de alma: ele está no caminho recto que conduz à libertação.”⁷ A capacidade de se reconhecer em tudo o que vive sem angústia não resulta da reflexão sobre as semelhanças – a compaixão é imediata, pré-racional. A caridade é secundária em relação à compaixão, é a racionalização de um sentimento imediato. “Resta-me para terminar esta exposição, mostrar como a caridade, esse amor que tem como origem e substância uma intuição capaz de ir para além do princípio de individuação, nos conduz à libertação, isto é, à abdicação de toda a vontade de viver. Resta-me também fazer ver como existe um outro caminho, mais frequente, que conduz o homem ao mesmo resultado. Mas antes, tenho que expôr e explicar aqui uma proposição paradoxal, não por amor ao paradoxo, mas porque ela é verdadeira, e porque sem ela não se pode conhecer todo o meu pensamento. Ei-la: “Toda a caridade (agape, caritas) é piedade.”⁸

ergeben, daß auch ihm in vollem Maße das Schicksal werde, welches in jeder Erkenntnis, also um so mehr in der wichtigsten, allezeit der Wahrheit zuteil ward, der nur ein kurzes Siegesfest beschieden ist zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird.”, SW, I, (W1), p. 13.

⁶ “Zuvor jedoch noch folgende sehr wesentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen ist, die Überzeugung hervorzubringen, daß dasjenige, was im Kantischen Philosophie das Ding an sich genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführt, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts anderes ist als der Wille in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs.”, SW, I (W1), p. 246.

⁷ “Wer sie mit klarer Erkenntnis und fester inniger Überzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selbst auszusprechen vermag; der ist ebendamit aller Tugend und Seligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung.”, SW, I (W1), p. 509.

⁸ “Bevor ich nun aber weitergehe und als das letzte meiner Darstellung zeige, wie die Liebe, als deren Ursprung und Wesen wir die Durchschauung des principii individuationis erkennen, zur Erlösung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d.h. alles Wollens, führt, und auch, wie ein anderer Weg minder sanft, jedoch häufiger den Menschen ebendahin bringt, muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgesprochen und erläutert werden, nicht weil er ein solcher, sondern weil er wahr ist und zur Vollständigkeit meines darzulegenden Gedanken gehört. Es ist dieser: “Alle Liebe (agape, caritas) ist Mitleid.”, SW, I, (W1), pp. 509 - 510.

Outro “paradoxo”, à semelhança da liberdade, é a natureza, ou melhor, a definição negativa da felicidade: “Agora, para voltar ao meu paradoxo de há pouco, lembremo-nos que, segundo as nossas investigações anteriores, a dor está essencial e indissolivelmente unida à vida; que todo o desejo nasce duma necessidade, duma falta, duma dor; que, por conseguinte, a satisfação é sempre apenas um sofrimento evitado e não uma felicidade positiva adquirida; que a alegria mente ao desejo, fazendo-lhe crer que ela é um bem positivo, visto que na verdade ela é de natureza negativa, ela é apenas o fim de um mal.”⁹

Recorrendo à evolução semântica da palavra latina “*pietate*” para apoiar um dos seus “paradoxos”, Schopenhauer escolhe a palavra italiana “*pietà*” mas semelhantes paralelos podem encontrar-se também na língua turcas ou eslavas, por exemplo.¹⁰ “Em apoio do nosso paradoxo pode-se ainda invocar o facto de que na linguagem da caridade pura, o tom, as palavras, as demonstrações de benevolência, estão completamente em harmonia com aquelas que exprimem a piedade; e por acaso, em italiano a piedade e a ternura têm o mesmo nome, *pietà*.”¹¹

Outro “paradoxo” ainda é a primazia da vontade sobre a razão – ponto fulcral da doutrina da vontade. Schopenhauer não podia deixar de sublinhar a sua suma importância classificando-o de “paradoxal”: “Que a *vontade*, que encontramos dentro de nós, não provém primeiro [allererst] do conhecimento, como a filosofia supunha até agora, e não é simplesmente modificação desse, portanto algo de secundário, derivado e como o próprio conhecimento, condicionado pelo cérebro, mas que é o prius do mesmo (do conhecimento), cerne do nosso ser [Wesen] e aquela força primordial [Urkraft] que cria e conserva o corpo animal, realizando nisso tanto as funções conscientes como as inconscientes – este é o primeiro passo na compreensão da minha metafísica. Por mais paradoxal que pareça ainda a muitos que a vontade em si própria é privada de conhecimento, os escolásticos sabiam-no em certo grau e compreendiam; porque Júlio César Vanini que lhes conhecia bem a filosofia (aquela conhecida vítima do fanatismo e da raiva dos padres) diz no seu Anfiteatro [28] p. 81: “*voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione [a vontade é cega, como supõem os escolásticos]*”” (o título completo da obra de Vanini é Anfiteatro da eterna providência / *Amphytheatrum aeternae providentiae*, 1615).¹²

⁹ “Nunmehr aber habe ich in Hinsicht auf das oben ausgesprochene Paradoxon daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrennlich gefunden haben und daß wir einsahen, wie jeder Wunsch aus einem Bedürfnis, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist, daß die Freuden zwar dem Wunsche lügen, sie wäre ein positives Gut, in Wahrheit aber nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Übels.”, SW, I, (W1), pp. 510 - 511.

¹⁰ O verbo búlgaro *galya* “acatciar”, “mostrar ternura” deriva do protoindiano *gela* “ter compaixão”, “consolar”, que podem ser relacionados com outro significado – “querer”, “desejar”. (Cf. Bernecker, E., *Slavisches etymologisches Wörterbuch*, 1, p. 293; Meillet, A., *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 1868, 14, p. 373).

¹¹ “Als Bestätigung unsers paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkosungen der reinen Liebe ganz zusammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläufig auch, daß im Italienischen Mitleid und reine Liebe durch dasselbe Wort *pietà* bezeichnet werden.”, SW, I, (W1), pp. 511 - 512.

¹² “Daß der *Wille*, welchem wir in unserm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philosophie annahm, allerst aus der Erkenntnis hervorgeht, ja eine bloße Modifikation dieser, also ein Sekundäres, Abgeleitetes und wie die Erkenntnis selbst durch das Gehirn Bedingtes sei; sondern daß er das prius derselben, der Kern unsers Wesens und jene Urkraft selbst sei, welche den tierischen Leib schafft und erhält, indem sie die unbewußten so gut wie die bewußten Funktionen desselben vollzieht - dies ist der erste Schritt in der Grunderkenntnis meiner Metaphysik.

A necessidade de reconciliar a mortalidade do indivíduo com a “imortailidade da espécie” numa indestrutibilidade da nossa essência em si leva-o a procurar, em primeiro lugar, o absurdo na admissão da perecibilidade da essência humana: ensinar a alguém que nasceu há relativamente pouco tempo do nada e por conseguinte nada era durante uma eternidade e, no entanto, será no futuro imperecível, e mesmo sendo obra inteiramente de outrem, é exactamente como responsabilizá-lo por todas as suas acções.¹³ Eis uma imagem relativamente simples que nos serviria de consolação perante a morte ilusória: imaginar a alternância de vida e morte como vibrações infinitamente rápidas e convencer-nos desta forma da resistência da objectivação da vontade que desconhece alterações nas ideias das essências, permanecendo estavelmente como o arco-íris sobre a cascata.¹⁴

As aporias dos eleatas adaptam-se à ideia da imutabilidade do substrato de toda a existência – a vontade: não nas suas manifestações fenoménicas mas na sua acepção como coisa em si. “Se se juntarem todas as considerações que nos ocupam aqui, compreender-se-á também o verdadeiro sentido da doutrina paradoxal dos eleatas que não há nenhum surgimento (nascer) nem aniquilação mas que o todo se encontra firmemente imóvel (...).”¹⁵

Nenhuma filosofia devia deixar sem atenção o quietismo e o ascetismo e especialmente a que professa optimismo. Para Schopenhauer os místicos, em todas as religiões, alcançando o êxtase, apagam a fronteira entre o sujeito e o objecto, e atingem este objectivo além de qualquer tipo de conhecimento. O ascetismo surge assim como condição e passo decisivo para a experiência mística. “E se no juízo dos contemporâneos a coincidência paradoxal e sem exemplo da minha filosofia com o quietismo e o ascetismo surge como óbvio escândalo, eu, pelo contrário, vejo precisamente nisso uma prova da sua exemplar correcção e verdade como também uma base de explicação do inteligente ignorar e silenciamento das mesmas nas universidades protestantes.”¹⁶

So paradox es auch jetzt noch vielen erscheint, daß der Wille an sich selbst ein Erkenntnisloses sei; so haben doch schon sogar die Scholastiker es irgendwie erkannt und eingesehn; da der in ihrer Philosophie durchaus bewanderte Julius Cäsar Vaninus (jenes bekannte Opfer des Phantismus und der Pfaffenwut) in seinem «Amphitheatro» [28] p. 181 sagt «voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione» [der Wille ist ein blindes Vermögen, nach Ansicht der Scholastiker.], SW, II, (W2), pp. 378-379.

¹³ Cf. “Z.B. ihn [den Menschen] zu lernen, daß er erst kürzlich aus nichts geworden, floglich eine Ewigkeit hindurch nichts gewesen sei und dennoch für die Zukunft unvergänglich sein solle, ist geradeso wie ihn lernen, daß er, obwohl durch und durch das Werk eines andern, dennoch für sein Tun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich sein solle”, SW, II (W2), p. 591.

¹⁴ Cf. “Nun denke man sich jenen Wechsel von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibende Ideen der Wesen vor sich, fest stehend wie der Regenbogen auf dem Wasserfall.”, SW, II (W2), p. 612.

¹⁵ Wenn man die uns hier beschäftigenden Betrachtungen zusammenfaßt, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der Eleaten verstehen, daß es gar kein Entstehn und kein Vergehn gebe, sondern das ganze unbeweglich feststehe: (...) [Parmenides und Melissos leugneten das Entstehen und Vergehen, weil sie glaubten, daß das All unbeweglich sei] (...), SW, II, (W2), p.613.

¹⁶ «Und wenn im Urteil der Zeitgenossen die paradoxe und beispiellose Übereinstimmung meiner Philosophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anstoßes erscheint; so sehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorierens und Sekretierens derselben auf den protestantischen Universitäten.», SW, II, (W2), p. 788.

Em 1836, ou seja, oito anos antes da segunda edição de *O mundo como vontade e representação*, com os suplementos que lhe acrescentam mais um tomo, Schopenhauer, apesar de confiar na confirmação das verdades fundamentais da sua obra principal pelos resultados das ciências empíricas, expressa repetidamente o receio de ser mal interpretado. Na introdução de *Sobre a vontade na natureza* avisa o leitor de forma radical e inequívoca sobre a plena oposição à incognoscibilidade da coisa em si kantiana embora possa parecer paradoxal. “As confirmações estranhas e empíricas que hão-de ser referidas aqui dizem respeito na sua totalidade ao cerne e ponto capital da minha doutrina, à própria metafísica da mesma, portanto àquela paradoxal verdade fundamental, segundo a qual aquilo que Kant opunha como coisa em si ao fenómeno (chamado decididamente por mim representação) e considerava como incognoscível, esta coisa em si, este substrato de todas as representações, e portanto de toda a natureza, digo eu, não é senão aquilo que nos é imediatamente conhecido e muito precisamente familiar, e que encontramos no interior do nosso próprio ser [Selbst] como vontade; (...)”¹⁷

A “omnipotência” da vontade é independente do conhecimento e mesmo onde há ausência total de conhecimento (nas manifestações da vontade, tanto vegetativa como inorgânica) a vontade não é afectada na sua plenitude – é a vontade que condiciona o conhecimento e através desta verdade Schopenhauer se opõe a todos os seus predecessores. “E esta verdade fundamental da minha doutrina que ainda soa tão paradoxal, é a que tem recebido mais surpreendentes confirmações, nos seus pontos capitais, de todas as ciências empíricas, ciências que deixam de lado quanto podem qualquer metafísica mas que se rendem ao poder da verdade, e estas vieram à luz só depois do aparecimento da minha obra, embora com completa independência dela e ao longo de muitos anos.”¹⁸

Ironizando sobre os sistemas filosóficos que não podem dar-se ao luxo de desagradar ao mundo com teorias pessimistas, sobre a liberdade, por exemplo, Schopenhauer manifesta a sua firme decisão de não se desviar nem um passo da senda da verdade. Pela mesma razão não pode instalar a liberdade no *operari* (ela limita-se ao *esse*): quando fala de “vontade de viver” não tem em vista um ente da razão mas algo que cada um encontrará dentro de si como um “verdadeiro *ens realissimum*”. Lembrando que esta é uma verdade quotidiana e trivial em toda a Ásia onde florescem as mais antigas e profundas religiões, consola-se, na sua solidão moral, com a convicção de ser inteiramente ortodoxo em relação aos Upanishads dos santos Vedas. “No que finalmente diz respeito ao paradoxo, o qual foi atribuído aos resultados ascéticos da minha ética que chocaram até

¹⁷ “Die nun hier anzuführenden fremden und empirischen Bestätigungen betreffen sämtlich den Kern und Hauptpunkt meiner Lehre, die eigentliche Metaphysik derselben, also jene paradoxe Grundwahrheit, daß das, was Kant als das Ding an sich der bloßen Erscheinung, von mir entschiedener Vorstellung genannt, entgegengesetzte und für schlechthin unerkennbar hielt, daß, sage ich, dieses Ding an sich, dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der ganzen Natur, nichts anderes ist als jenes uns unmittelbare Bekannte und sehr genau Vertraute, was wir im Innern unsers eigenen Selbst als Willen finden; (...)”, SW, III, p. 321.

¹⁸ “Und diese auch noch jetzt so paradox klingende Grundwahrheit meiner Lehre ist es, welche in allen ihren Hauptpunkten von den empirischen, aller Metaphysik möglichst aus dem Wege gehenden Wissenschaften ebenso viele durch die Gewalt der Wahrheit abgenötigte, aber, als von solcher Seite kommend, höchst überraschende Bestätigungen erhalten hat, und zwar sind diese erst nach dem Erscheinen meines Werks, jedoch völlig unabhängig von demselben im Laufe vieler Jahre ans Licht getreten.”, SW, II, p. 322.

Jean Paul que me tem julgado tão favoravelmente, através dos quais também deu pretexto ao Sr. Rätze (que não sabia que contra mim era aplicável apenas o método do silenciamento) de escrever em 1820 um livro bem intencionado contra mim e que desde então tem sido o tema constante da censura dos vícios da minha filosofia, peço tomar em consideração que se pode chamar paradoxal à mesma [à ética] apenas neste canto Noroeste do velho continente, e até apenas aqui, nos países protestantes.”¹⁹

O apego aos grandes paradigmas do pensamento ético obrigam Schopenhauer a rotular constantemente a sua doutrina de “paradoxal” e evitar interpretações equivocadas; contudo também podemos considerar este uso insistente como tentativa de se impor rápida e definitivamente. “A verdade agora expressa de que a compaixão é a única motivação não egoísta e a única genuinamente moral é, de um modo estranho e quase incompreensível, paradoxal. Quero por isso tentar mudar as convicções do leitor (...)”²⁰ A admiração perante os grandes antecessores cede à mais profunda verdade sobre a fundamentação da ética pressentida e expressa pelo “caminhante solitário” Jean-Jacques Rousseau. “A fundação que dei para a ética deixa-me sem predecessores entre os filósofos de escola, pois ela está numa relação paradoxal com as suas opiniões doutrinais, já que muitos deles, como, por exemplo, os estoicos (Sêneca, *De clementia* 2, 5), Espinosa (*Ética* 4, prop. 50) e Kant (*Crítica da razão prática*, p. 213), recusam e censuram a compaixão. Em contrapartida, a minha fundamentação tem por ela a autoridade do maior moralista de toda a época moderna: este é, sem dúvida, Jean-Jacques Rousseau, profundo conhecedor do coração humano (...)”²¹ E ainda: “Assim, embora eu esteja bem consciente do paradoxo que essa explicação do fenómeno originário da ética deve ter para os eruditos ocidentais, acostumados com uma fundamentação bem diferente da ética, não posso violentar a verdade.”²²

Verdadeiramente “paradoxal” para muitos seria, talvez, a pretensão de Schopenhauer em ser um filósofo cristão. Distanciando-se do Antigo Testamento que apresenta o homem dominado pela lei que no entanto não o conduz à salvação, sente-se próximo do espírito ascético do Novo Testamento embora confesse “sinceramente a indignidade do mundo, apontando para a negação da vontade como caminho para a sua salvação.

¹⁹ “Was endlich das Paradoxe betrifft, welches den asketischen Resultaten meiner Ethik vorgeworfen worden ist, an denen sogar der mich sonst so günstig beurteilende Jean Paul Anstoß nahm, durch welche auch Herr Rätze (der nicht wußte, daß gegen mich nur die Sekretierungsmethode die anwandbare sei) veranlaßt wurde, im Jahr 1820 ein wohlgemeintes Buch gegen mich zu schreiben, und die seitdem das stehende Thema des Tadels meiner Philosophie geworden sind; so bitte ich zu erwägen, daß dergleichen nur in diesem nordwestlichen Winkel des alten Kontinents, ja selbst hier nur in protestantischen Landen paradox heißen kann.”, SW, III, (N), pp. 476-7.

²⁰ “Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid als die einzige nicht-egoistische auch die alleinige echt moralische Triebfeder sei, ist seltsamer-, ja fast unbegreiflicher Weise paradox.”, SW, III, p. 764.

²¹ “Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben habe, läßt mich zwar unter den Schulphilosophen ohne Vorgänger, ja sie ist in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser paradox, indem manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Seneca, «De Clementia» 2, 5), Spinoza («Ethica» 4, prop. 50), Kant («Kritik der praktischen Vernunft» S. 213; R., S. 257), das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln.” SW III, p. 781.

²² “So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten okzidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt antun.”, SW III, p. 812.

(...) Neste sentido a minha doutrina poderia ser chamada a verdadeira filosofia cristã – tão paradoxal isso pode parecer àqueles que não vão ao âmago da coisa mas ficam perto da casca.”²³

O êxito de *Parerga e Paralipomena*, em 1851, põe de certo modo fim à aceitação “paradoxal” da filosofia schopenhaueriana que ainda espera a sua plena emancipação: “Quando surge no mundo precisamente uma nova, e por isso mesmo, verdade paradoxal fundamental, normalmente há quem se lhe oponha tenaz e o mais longamente possível, e até a negue, mesmo quando se vacila e se está quase convencido.”²⁴

Os seres humanos fazem parte do mundo objectivo e não há nada neste objectivo que não esteja submetido ao princípio da razão suficiente. Sendo assim, as acções do ser humano também se encontram submetidas a causas e devem ser consideradas do ponto de vista objectivo. Mas a autoconsciência (a “visão interna”) é impotente para rejeitar a visão objectiva. No entanto, do ponto de vista subjectivo, cada um se sente agente responsável dos seus actos. A contradição entre determinismo e responsabilidade não encontra nenhuma solução quando a lei moral se fundamenta apenas sobre conceitos da razão pura, porque tanto a razão como o entendimento são secundários em relação à vontade e pertencem simplesmente ao fenómeno. Assim, a crítica da ética kantiana torna-se inevitável. O homem só pode ser responsável pelas suas acções se estiver livre e não quando obedece ao “enfadonho dever”. O homem como sujeito cognoscente e sujeito volente habita um mundo dúplice. Mas o estatuto único do nosso corpo como objecto entre todos os objectos possíveis permite-nos lançar uma ponte entre os “dois mundos” e penetrar além do véu de Maya.

Procurarei mostrar a plena coerência na pacífica contradição “paradoxal” entre a ausência da liberdade nas acções humanas e a liberdade da vontade. Somos livres, afinal, porque nunca tomamos verdadeiramente uma decisão. O intelecto, este fiel servidor, transmite à razão a mensagem da vontade sobre a decisão que tomou, para consolação de ambos.

Não se pretende fazer aqui apologia de um Schopenhauer pseudo-misantropo. Mas “não posso forçar a verdade” que a sua obra me inspira. Profundo observador do ser humano, ele só o conseguiria sendo profundamente compassivo. Sonhou e sofreu pela humanidade, pela “espécie”. Inspirando-se nos escritos sagrados da Índia, apesar das limitações que a indologia do seu tempo impunha, soube interpretar com subtileza e profunda intuição as convicções ético-metafísicas dos budistas. Comparando os conceitos básicos orientais da ética com as virtudes cardeais platónicas (justiça, bravura, moderação e sabedoria), compreendeu que estas careciam de um nítido conceito fundamental condutor – as virtudes devem ser “propriedades da vontade” já que a sabedoria pertence ao intelecto. Para salvaguardar a “dignidade humana” faltava à ética

²³ “(...) gesteht sie die Verwerflichkeit der Welt aufrichtig ein und weist auf die Verneinung des Willens als den Weg zur Erlösung aus ihr hin. (...) In diesem Sinne könnte man meine Lehre die eigentliche christliche Philosophie nennen – so paradox dies denen scheinen mag, die nicht auf den Kern der Sache gehn, sondern bei der Schale stehnbleiben.”, SW V, p. 371.

²⁴ “Wann nämlich irgendeine neue und daher paradoxe Grundwahrheit in die Welt kommt, so wird man allgemein sich ihr hartnäckig und möglichst lange widersetzen, ja sie noch dann leugnen, wann man schon wankt und fast überführt ist.”, SW V, p. 357.

kantiana um fundamento sólido – Kant enganara-se julgando que a moralidade podia fundar-se no conhecimento *a priori*. Uma componente das cinco virtudes cardeais na ética dos chineses, a compaixão²⁵ (os outros são: justiça, cordialidade, sabedoria e sinceridade) poder-lhe-ia ter reforçado a intuição de que a compaixão, tal como na ética budista, é o único espaço que a liberdade humana habita, superando a discriminatória “dignidade humana”: Schopenhauer foi, sem dúvida, um dos primeiros defensores dos direitos dos animais dos tempos modernos.²⁶ Que a palavra “humanidade” muitas vezes é usada como sinónimo de “compaixão” leva a crer que a justiça e a caridade se enraízam na “compaixão natural” e é nela que se deve fundar toda a ética, pois nesta “participação imediata” na dor do outro, a vontade individual alcança a sua liberdade. “Esta mesma compaixão é um facto inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária e imediata e, estando na própria natureza humana, faz-se valer em todas as relações e mostra-se em todos os povos e tempos.”²⁷ Para que não haja contradição entre acção e posição da compaixão [Standpunkt des Mitleids], a compaixão, nas acções individuais do homem justo actua apenas “indirectamente, através de princípios, e não tanto como *actu* mas como *potentia*. Todavia, a compaixão está sempre pronta para manifestar-se *in actu*” (...).²⁸ Apesar de o processo de compaixão ser misterioso [geheimnisvoll] na sua origem, transformando o sofrimento alheio em próprio, separa-se do primeiro através do carácter positivo das acções que provoca. Por isso “a compaixão não apenas me impede de ferir o outro mas também me impele a ajudá-lo.”

²⁵ O tratado sobre as regras de comportamento (Li Tzi) teria agradado a Schopenhauer, corroborando o “seu” predilecto *Velle non discitur* [Não se pode aprender o querer]. Esta obra fundamental do cânone confuciano, composta por vários autores em épocas diferentes (principalmente entre os séculos IV e I a. C.) define sete sentimentos humanos, “reduzíveis” ao querer schopenhaueriano: “A que se chama sentimentos humanos? Estes são alegria, ira, tristeza, medo, amor, repulsa e anelo. Não há necessidade no homem de estudar nenhum destes sete sentimentos.” (*Drevnekitayskaya filosofiya*, Sobranie tekstov v dvuh tomah, Mysl, Moscovo, 1973, tomo 2, Li Tzi, p. 105.). A universalidade do sentimento de compaixão (ou «posição da compaixão» [Standpunkt des Mitleids]) está patente noutro texto: “(...) quando se manifesta compaixão, isto é suficiente para defender [todos] dentro dos limites dos quatro mares. Mas quando não se manifesta compaixão, é impossível proteger [mesmo] a mulher e os filhos. Os antigos superam [os de hoje] precisamente nisso: eles sabiam expandir a compaixão sobre todos os homens” (Idem, tomo 1, Men-Zsi, capítulo I, p. 228 /o livro tem o nome do autor que viveu aproximadamente entre 372 e 289 a. C./). A compaixão aqui parece, porém, o primeiro grau no caminho da virtude: “Pôr à disposição das pessoas meios de subsistência – a isso chama-se compaixão. Ensinar às pessoas o bem – a isto chama-se devoção. E conseguir educar pessoas dignas do Senhor-debaixo-do-Céu – a isto chama-se amor ao próximo.” (Idem, capítulo III, p. 239).

²⁶ Na sua indignação contra as pessoas que maltratam animais Schopenhauer chega por várias vezes a uma “crueldade teórica” sonhando com castigos inaceitáveis. Por isso afirma: “Os gostos são diferentes mas não conheço nenhuma oração mais bela do que aquela com que os antigos indianos encerravam as suas peças teatrais” (...): “Possam todos os seres vivos ficar livres da dor!” (Cf. SW, III, p. 770).

²⁷ “Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Tatsache des menschlichen Bewußtseins, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält ebendeshalb unter allen Verhältnissen stich und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten; (...)”, SW, III, p. 745.

²⁸ Cf. «(...) wirkt in den einzelnen Handlungen des Gerechten das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentia; (...) Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten (...)», SW, III, p. 748.

Seria, porém, ingênuo pensar que a compaixão consista na colaboração do afastamento do sofrimento – este é inevitável, insuperável: só podemos comungar no sofrimento alheio. Indissociável do problema de liberdade da vontade, o problema da compaixão na ética schopenhaueriana assume uma importância significativa e pareceu-me conveniente analisá-lo no contexto da filosofia indiana – uma das três fontes principais da sua meditação filosófica.

SIGLAS

B = Briefwechsel und andere Dokumente

G = Gespräche

N = Der schriftliche Nachlaß

SW = Sämtliche Werke

WWV = Die Welt als Wille und Vorstellung

(W1 = 1ª parte de WWV; W2 = 2ª parte de WWV)